

## SFÂNTUL AUGUSTIN DESPRE MEMORIA LUCRURILOR ȘI MEMORIA SPIRITUALĂ

MIHAI POPA

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

**Saint Augustine on the memory of things and spiritual memory.** Augustine is fascinated by the domains that memory dominates, as well as by the mystery that envelops them. Their classification cannot lead to the inclusion of what it represents in the soul, but you can be surprised by the faculties that it can coordinate or stimulate in one way or another. More precisely, it surprises you to discover contents in your memory that we believe come from outside, from an objective reality that our senses probe and offer us. From the life of consciousness – which, at every investigation, meets us as a mystery, which constitutes the originality of Augustine's thinking – memory is also a part, but not only it is lived in this way, but also time, like any faculty or aspect over which consciousness falls in its movement of self-absorption.

**Keywords:** soul, spirit, memory, thinking, forgetting.

Meditațiile Sfântului Augustin, cele consemnate în *Confesiuni*, pot fi citite și ca o introspecție a eului pornit în căutarea rădăcinilor sale spirituale. În opera aceasta avem însă mai multe locuri din care pot fi pornite interogații către spirit, ființă sau absolutul divin. Cele mai la îndemână, am fi tentați să credem, ar putea fi întrebările pe care le formulează în general filozofii. Pot fi și acelea care, în termenii actuali, le considerăm ca făcând parte din domeniul epistemologiei ori, și mai specific, al psihologiei cognitive. Mulți dintre cercetătorii contemporani vor citi în această cheie opera amintită, însă, contrar unei fructificări pozitive ori pozitiviste ale informației sau mărturiilor augustiniene, aici e prezentă la tot pasul mirarea, de factură socratică uneori, dar mai ales platoniciană, însă nu cea metodică, ci una în care se vede viața spiritului. Acest tip de mirare este, cum s-a spus și la noi, una în legătură cu posibilitatea, funcțiile și limitele cunoașterii umane. Prin o astfel de mirare ne întoarcem la izvoarele gândirii filozofice, iar aceasta nu este experiență de gândire în sens modern. Prezența ei în suflet, manifestată în gândire, constituie, pentru conștiința subiectivă, un semn al originii sale mult mai profunde, reminescentă, în spirit platonician poate, a tinerii gândirii către absolut. În acest sens trebuie citită opera augustiniană, un tip de lectură către care ne îndeamnă și Constantin Noica: „Există un tip de filozofie creștină unde spiritul se bucură de libertățile după care năzuiește, chiar dacă se lasă dominat, în cele din urmă, de constrângerile

absolutului pe care îl atinge. [...] E cu atât mai interesantă de urmărit desfășurarea cugetării lui Augustin, cu cât acesta izbutește, sau măcar schițează, o filosofie a spiritului împlântată în absolut. Într-adevăr, pentru a putea reînsufleți spiritul, Platon era silit să relativizeze filosofia parmenidiană, adică să înfrângă orice absolut. Augustin în schimb nu ocolește absolutul, ba îl acceptă cu hotărâre. Iar în loc să paralizeze astfel spiritul, cum te-ai aștepta, îl face viu, deschizând pentru gândirea creștină o perspectivă de nebanuit interes filosofic.”<sup>1</sup> Aceasta se vede cel mai bine, credem, în *Confesiuni*. Acolo se află izvorul din care ies la lumină cele mai vii întrebări, deopotrivă subiective și general umane, dar care au fost și au devenit interogații permanente, ale spiritului. O subiectivă aplecare către eu, introspecție în spiritul profund al individului, nu puteam avea, ca temă cel puțin, în filosofia platoniciană sau în aristotelism. Ea se vedește, nu sub intensitatea pe care i-o acordă Sfântul Augustin, în filosofia neoplatonică. La Plotin mai cu seamă, viața spiritului este o chestiune a interiorității, una perfect subiectivă, încă nu și creștină. Noica, în lucrarea menționată, consideră că prin Platon se pune problema dinamismului conștiinței, în schimb, la Aristotel primează ontologicul, acesta pierzând, prin concentrarea asupra metodei, acel subiectiv tumult al conștiinței care constituie însăși viața sa<sup>2</sup>. Aristotel lasă întrebările în seama științelor, le oferă acestora instrumentul logic și deschiderea către universal, fundamentează pentru posteritate logica intelectului, lasă deoparte însă, ceea ce filosofii, de la Parmenide și mai de timpuriu, căutau să conceptualizeze, o logică a ființei, dacă nu, ființa însăși. „Dar epistemologia lui Aristotel nu devine prin aceasta monoteistă – dacă se poate vorbi astfel. Intelectul activ era instrumentul de regăsire al ființei, nu însă ființa însăși. Iar aceasta rămânea să domine și să magnetizeze mai departe conștiința, opunând ultimei lumea gata făcută a *estimilor* fără de număr.”<sup>3</sup> Ființa cea adevărată, gândirea cu funcțiile ei, ca și mirificul insondabil care însoțește activitatea acesteia dau profunzime sufletului – locul gândirii și al proceselor proprii acesteia, după Aristotel. Dar mai este ceva, în legătură cu ființa, este misterul care înconjoară funcțiunile gândirii sau ale conștiinței odată ce le cercetezi și vrei cu tot dinadinsul să le afli profunzimea. Una dintre acestea este memoria. Decriptarea tainelor ei pare o sarcină fără sfârșit, iar Augustin, în *Confesiuni* X, deschide această problemă. Nu o face însă din spirit pur filosofic ori din rațiuni teologice, ci din spirit creștin, al aceluia care simte în interiorul lui prezența sau atingerea absolutului, însă o prezență vie, o legătură de la suflet la spirit și, totodată, un îndemn la autodepășire – elevație a spiritului omului la care poate contribui și sondarea memoriei. Această prezență e stimulatorie pentru subiect și este inițiată de o stare interogativă al cărei prilej îl constituie, în spiritul autentic creștin, dragostea pentru Dumnezeu. Prezența lui Dumnezeu se poate manifesta și în prezența lucrurilor

<sup>1</sup> Constantin Noica, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 146.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 141–142.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 141.

cercetate, a lumii create. Despre modul și caracterul manifest al acesteia nu ne pot da mărturie simțurile; ele, cel mult, constituie un semnal care declanșează în spirit imboldul de a contopi într-o imagine mai cuprinzătoare ceea ce simțurile, fiecare în parte, ca și toate laolaltă, nu ne pot oferi. Interogația despre iubirea lui Dumnezeu este, pentru suflet, cea care declanșează elevația în sens creștin, căci ținta ei este mai presus de orice mărturie exterioară pe care ne-o pot furniza simțurile: „Ce iubesc deci, se întreabă Augustin, atunci când îl iubesc pe Dumnezeul meu? Cine este acela care se află deasupra părții celei mai înalte a sufletului meu? Ca să mă înalț până la el, mă voi ajuta de sufletul meu. Va trebui să depășesc această forță din mine, care mă ține legat de corp și care umple de viață întreaga alcătuire.”<sup>4</sup> Despărțirea de corp nu înseamnă și o repudiere a acestuia. Deoarece spiritul nostru, de aceeași esență cu cel divin, este cel care îl înobilează. Spiritul este cel care este mai profund în noi și îl căutăm sondându-ne interogativ inclusiv memoria. Căile prin care putem străbate către el, prin intermediul memoriei, pornesc de la exterior către interior și trec și prin sensibilitate. Deși filosofia augustiniană este una a interiorității – memoria este sondată ca un ce interior –, iar ceea ce simțurile par a descoperi le percepem ca venind din afară, Augustin ne spune că despre acestea toate aflăm tot prin intermediul memoriei. Mai trebuie subliniat ceva: amintirea concretului sensibil nu se pierde în ceva de ordin abstract. Realitatea însă, în augustinism, ține de spirit, ea este în Dumnezeu – și nu este aici panteism, dar nici imanentism –, se află în noi, este, adică, adevărul pe care îl descoperim în conștiință, iar interiorul conștiinței este Dumnezeu. „Conștiința unui adevăr etern se desprinde astfel de ceea ce țin drept certitudini comune conștiințele intelectuale. Dumnezeu e, în intimitatea noastră, dătătorul de adevăruri și norme, conștiința noastră normală. După ce ne-am urcat până la el pe treptele trăirii noastre spirituale, putem coborî de la el ca de la un principiu de viață. El este viața însăși, însuflețind deopotrivă Ideile și spiritele. [...] Spiritul nu încetează să fie, prin aceasta, mărginit și omenesc; dar el mărturisește pe Dumnezeu, destăinuind misterul de care atâră.”<sup>5</sup> În jurul misterului care înconjoară existența omului și tainele creației se desfășoară filosofia augustiniană.

Tema majoră a *Confesiunilor*, ce reprezintă o autobiografie spirituală a lui Augustin, devine astfel drama oricărui individ care, pierdut de sine, se regăsește pe sine în Dumnezeu, un Dumnezeu care ne primește cu tot ceea ce ne mărginește deoarece în aceste limite, pe care ni le înfruntăm zilnic, de care suntem în fiecare moment conștienți, este omenescul din noi, cel făcut după chipul și asemănarea cu Dumnezeu. Drama omului creștin este conștiința, iar nu voința de a fi om, cea de a doua putând fi calea credinței, căci, mărturisind pe Dumnezeu, trăim în El cu tot ceea ce ne limitează, mai mult decât atât, limitele pe care le întâmpinăm sunt

<sup>4</sup> Sfântul Augustin, *Confesiuni*, ediție bilingvă latină/română, traducere din limba latină, introducere, note și comentarii, tabel cronologic și indice de Eugen Munteanu, București, Editura Humanitas, 2018, p. 451.

<sup>5</sup> C. Noica, *op. cit.*, p. 181.

izvorul vieții pe care nu o putem avea altfel. „Conștiința cunoscătoare devine, în chipul acesta, la Augustin, o conștiință mărturisitoare. Dacă ea cunoaște, e pentru că e vie, e pentru că ține de izvorul pe care, în fiecare din desfășurările ei, îl destăinuie. De aici dinăuntru e făcută cu puțință cunoștința noastră sensibilă, și tot de aici porcede cunoștința noastră intelectuală”<sup>6</sup>. Din această viață a conștiinței – care, la fiecare cercetare, ne întâmpină ca un mister, care constituie originalitatea cugetării la Augustin – face parte și memoria, dar nu numai ea este trăită în acest mod, ci și timpul, ca și orice facultate sau aspect peste care cade conștiința în mișcarea ei de autocuprindere.

Augustin e fascinat de domeniile pe care memoria le stăpânește, ca și de misterul care le învăluie. Clasificarea lor nu poate duce la cuprinderea a ceea ce reprezintă ea în suflet, dar poți rămâne surprins de facultățile pe care le poate coordona într-un fel sau, mai propriu spus, le alimentează cu acele conținuturi care noi credem că ne provin din afară, dintr-o realitate obiectivă pe care o sondează și ne-o oferă simțurile. Dintru început, ne spune, memoria, ca un depozitar de amintiri dintre cele mai surprinzătoare – multe din acestea, terne, altele, latente și mereu active când e vorba să ne provoace spiritul de cunoaștere, mai exact, de autocunoaștere, în majoritate, însă, ascunse –, trebuie cercetată cu prudență și folosită cu pricepere. „Când mă aflu acolo, în memorie, îi cer să îmi apară orice gând doresc; unele gânduri se arată imediat, altele se lasă așteptate mai multă vreme, ca și cum ar trebui scoase din niște tănuite ascunzișuri; mai sunt și unele care năvălesc îmbulzindu-se atunci când dorim altceva și care se reped în față ca și cum ar spune: «Nu cumva de noi vrei să-ți amintești?» Pe acestea le alung cu mâna spiritului de pe fața reamintirii mele, până când gândul pe care îl doresc iese la lumină și înaintează spre privirile mele din ascunzătorile lui.”<sup>7</sup> Această parte a capitolului din *Confesiuni*, dedicat memoriei, pune în temă îndoita cale pe care o poate parcurge omul ca subiect introspectiv: una, de a tria dintre amintiri pe cele care într-adevăr fortifică sufletul în calea lui spre revelarea chipului său spiritual; cealaltă, de a se îndepărta pe cât poate – și omenește este posibil, căci, să nu uităm, sufletul poartă din plin caracterele omenești și prin acestea se apropie de adevăr – de ispitele pe care amintirile le exercită asupra eului introspectiv ca acesta să rătăcească printre imaginile lucrurilor și să uite de sine, adică de țelul său întru îndumnezeire. Desigur, psihologii, iar dintre ei, psihanaliztii, ar găsi nenumărate locuri și judecăți pe care Augustin le formulează aici ca să-și justifice, dacă nu, să-și probeze multe dintre afirmațiile și teoriile lor. Dar, înainte de a deschide această cale, a cunoașterii de sine, ce include și introspecția sau amintirea, autorul ne previne încă înainte de capitolul al X-lea, într-un scurt subcapitol intitulat de editor chiar așa: *Pentru a se cunoaște pe sine, omul are nevoie de ajutorul lui Dumnezeu*, că numai Dumnezeu, cel care a pus în noi spirit cunoscător, poate să judece aceste întreprinderi ale

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Sfântul Augustin, *op. cit.*, p. 453.

noastre, încercări de a-i lămuri intențiile de a ne lumina și ce se poate deschide prin această iluminare a sinelui. Căci spiritul ce ne-a fost dat nu ne aparține în întregime. Noi credem că este o unealtă, că îl putem folosi întru cunoaștere, dar adeseori și la final întotdeauna se adevărește că intențiile lui Dumnezeu, întru cunoașterea pe care o intenționăm și efectiv o întreprindem, nu este aceeași cu puterea și dorința individului uman; „[...] cu toate că nimeni dintre oameni nu știe ce se petrece într-un om, în afară de spiritul omului care se află în el, există totuși ceva în fiecare om pe care nu-l cunoaște nici chiar spiritul aceluși om, care se află într-însul; însă tu, Doamne, cunoști totul despre el, fiindcă tu l-ai creat.”<sup>8</sup> Ne putem întreba cărui spirit, deopotrivă din noi și pentru noi, ne putem adresa ca să ne cunoaștem?; dacă acesta ni se dezvăluie și prin ce mijloace? și, ceea ce este mult mai important pentru ce ne propunem în aceste pagini, legat de cea de-a doua, referitoare la modalitatea cunoașterii sale și, deopotrivă, a sinelui, este aceasta: ce putem cunoaște? În acest scurt capitol al *Confesiunilor*, enunțiativ, dar esențial pentru modul și scopul cunoașterii de sine și a lumii, aflăm două sensuri ale acesteia: există o cunoaștere materială, a lucrurilor așa cum sunt ori pot fi cunoscute în esența lor (după înlăturarea multor aparențe), și o cunoaștere a spiritului în om, cel dăruit, sădit de Dumnezeu ca să-l desăvârșească pe acesta, o cunoaștere care nu este directă însă, deoarece nu avem acces la spiritul în sine, ci prin intermediul facultăților sădite în suflet de divinitate, facultăți limitate, dar care se pot perfecționa. Realizând limitările permanente ale facultăților sale de cunoaștere, omul deznădăjduiește și se disprețuiește pe sine, conștientizând că este nedesăvârșit, făcut din „țărână și cenușă”. Pe de altă parte, din această postură și având conștiința clară a limitelor sale omenești în materie de cunoaștere, omul mai este conștient și de altceva, anume, de faptul că prin cunoaștere, prin cea metafizică, este legat de Dumnezeu. Facultățile sale de cunoaștere sunt de origine divină, ca urmare, chiar dacă nu poate cunoaște asemenea lui Dumnezeu, are sădit în el, în spiritul său de aceeași natură cu cel divin, adevărul care derivă din creația inițială. Ca deținător al spiritului și adevărului divin, cu tot cu limitările de care este conștient, omul se poate autocunoaște. În consecința acestora, Augustin poate spune despre sine și poate mărturisi despre Dumnezeu în modul cel mai intim cu putință „[...] cunosc totuși despre tine un lucru pe care nu-l știu despre mine. Firește, *acum vedem ca într-o oglindă, ca într-o parabolă* și nu încă față în față; de aceea, cât timp rătăcesc departe de tine, sunt mai aproape de mine însumi decât de tine, dar știu totuși că tu nu poți fi pângărit în nici un fel.”<sup>9</sup> Acestea sunt spuse în ceea ce privește intenția fundamentală a sufletului, cunoașterea spiritului lui Dumnezeu. Înspre aceasta ne putem îndrepta și când interogăm memoria.

În primul rând, trebuie spus, pătrunzând în sediul memoriei, Augustin nu caută lucrurile, ci semnul acestora, gândurile sau imaginile ce le reflectă, reprezentări

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 445.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

clasificate fiecare după modul în care ne-au parvenit sau după natura lor. Dar imaginile-gânduri constituie totuși ceva complex care poate fi descompus în senzații sau percepții, ca și semne ale stimulilor și senzațiilor. Fiecare senzație pătrunde în memorie pe o cale separată și ne revine potrivit clasei ori sursei acesteia: „lumina, toate culorile și formele corpurilor sunt primite prin ochi, toate felurile de sunete prin urechi, toate mirosurile prin deschizăturile nărilor, toate gusturile prin deschizătura gurii [...]. Memoria le primește pe toate în vastul său adăpost, într-un fel de cotloane tainice și greu de deschis, pentru a le rechema și a le avea la îndemână de câte ori este nevoie; fiecare intră în memorie pe porțile care i-au fost destinate și este păstrat la locul lui.”<sup>10</sup> Avem descris aici, succint, mecanismul de formare a senzațiilor, însă ni se spune că în memorie și, ulterior, în gândire, nu pătrund lucrurile însele, ci imaginile acestora. Acestea vor fi unite în percepțiile care ne dau lucrurile ca imagini de al doilea grad. Dar aceste mecanisme nu sunt simple și nici proprii memoriei, ele aparținând gândirii. De abia prin acestea ni se dezvăluie fascinanta lume a senzațiilor contopite în lucruri sau obiecte și toate încap – fapt care îl fascinează pe Augustin – în vastul palat al memoriei, cerul cu marea, luna și stelele, mai mult, acțiunile prezente ori cele trecute și chiar semnele viitorului, care, vom citi în capitolul despre timp, constituie toate acțiuni sau semnificații ale momentelor prezente, căci, într-un fel sau altul, trecutul și viitorul sunt un prezent dilatat, continuu și dinamic. Însă nu modul prin care dobândim date prin intermediul simțurilor și nici varietatea, modul de alcătuire și modul în care se constituie imaginile ori unitatea lor, repartizată în noțiuni sau clase, îl fascinează pe Augustin. Mai degrabă, el este interesat de capacitatea memoriei de a ordona în mod dinamic totul, iar, mai presus de aceasta, faptul că acest „laborator” al imaginilor rezultate din experiența lui sau a altora are loc în interior. În memorie, spune el, ne întâlnim cu noi înșine și poate mai adevărat și mai viu decât o facem într-un dialog sau atunci când citim despre toate în cărți. Dar, mai important decât asta este că prin mijlocirea memoriei ne apropiem sinele. „În memorie mă întâlnesc pe mine însumi și îmi amintesc de mine, despre faptele pe care le-am săvârșit, despre momentul, locul și împrejurarea în care le-am săvârșit, ca și despre starea sufletească în care mă găseam când le săvârșeam. În ea se păstrează toate întâmplările de care îmi amintesc, fie trăite de mine, fie auzite de alții. Din același izvor nesecat împrumut mereu unele după altele fel de fel de imagini ale lucrurilor, fie unele ieșite din propria mea experiență, fie altele pe care le socot credibile întemeindu-mă pe această experiență personală; le îmbin pe acestea cu cele trecute și alcătuiesc cu ele acțiuni, întâmplări și speranțe viitoare și le contemplan mereu ca și cum ar fi prezente.”<sup>11</sup> În fiecare loc al cărții dedicate memoriei – ca, de altfel, pe tot parcursul *Confesiunilor* – ne oprim înaintea mirării augustiniene. Este o mirare de o factură deosebită, proprie, am spune, stării de spirit augustiniene, acea mirare vie

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 453.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 455.

și mereu nouă care îl face receptiv la orice și stârnește în spiritul său alte și alte întrebări. Nu este o mirare metodică, cum am spus, precum cea socratică sau așa cum o regăsim în platonism. De pildă, în *Omul politic*, ceea ce stârnește disputa între Socrate și Străinul și tot parcursul acestui dialog la finalul căruia își propun să găsească o definiție a conducătorului cetății, ca și a științei politice, este un tip de mirare pe care o putem numi metodică: aparent, această știință o posedă atât ciobanul, conducătorul turmelor și a tuturor îndeletnicirilor conexe acestei activități, cât și medicul, cel care prin aplicarea științei vindecătoare poate tămădui atât trupul, cât și sufletul. În analiza comparativă pe care o întreprind cei doi pentru a vedea asemănările dintre rege și tiran se strecoară fiorul stimulativ al mirării metodice, deoarece numai sub imperiul acesteia cei doi protagoniști păstrează viu interesul discuției și al ideilor, și speră ca astfel demonstrația lor în privința omului politic să ajungă la sfârșit. Dar mirarea metodică cuprinde deopotrivă pe ambii interlocutori, iar rezultatul ei trebuie să conducă la *credința* că descoperirea/demonstrația are valabilitate, apoi, la *acceptarea metodei*, credință și acceptare care trebuie asumate de ambii. Descriind calitățile și aptitudinile regelui, Străinul este mereu atent la modul în care decurge demonstrația, dându-și seama de capcanele pe care i le poate întinde însăși metoda. Astfel, demonstrația poate acumula date inutile sau false, trecând prin exemple concrete sau mituri, încât acesta se vede nevoit să remarce: „[...] crezând că regelui i se potrivește comparația cu modele mărețe și încărcându-ne cu o cantitate surprinzător de mare de mituri, am fost nevoiți să ne folosim de o parte din acestea mai mult decât se cădea; de aceea am făcut prezentarea prea extinsă și nici, cel puțin, nu i-am dat un scop mitului; iar demonstrația noastră ne pare adevărată, așa cum un tablou, în trăsăturile sale exterioare, pare că are destulă viață, dar îi lipsește cumva claritatea obținută prin culori și prin potrivirea nuanțelor.”<sup>12</sup> Deși nici la Augustin nu lipsesc demonstrațiile, comparațiile poetice sau cele mitologice, el face din mirare nu atât o metodă, cât o terapie a sufletului. Mirarea sa biciuiește simțul interior, caută să pătrundă până la ultima fibră a spiritului pe care-l vede întretesut cu cel al lui Dumnezeu, constatând că între spiritul său și cel divin distanțele par infinite, astfel încât, prin paradoxul asupra căruia cădem când analizăm memoria ori atunci când sondăm timpul, acestea pot coincide. Astfel, mirarea augustiniană este una a sinelui care descoperă că toate acestea sunt cu putință și nu înțelege de ce.

Mirarea este un ce personal care se aprinde în interior și oferă alte și alte semnificații răspunsurilor pe care le găsește, dar, mai ales, caută sensuri întrebărilor pe care le pune. Căci Augustin vede, cu ochii minții, desigur, că toate întrebările pornesc de undeva, dintr-un loc al spiritului său, spirit care i se pare totuși strâmt și neîncăpător în comparație cu spiritul divin, atât de prezent în sinele celui care întreabă, încât este firească o alta: cum sunt posibile toate acestea și cum ne-au

<sup>12</sup> Platon, *Opere complete*, IV, *Omul politic*, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, București, Editura Humanitas, 2004, pp. 128, 277 b-c.

parvenit în memorie, dar și dacă memoria este o parte a minții? Ajunge astfel la concluzia că memoria este un fel de matrice din care provin toate, căci acolo sunt nu numai elementele dispartate pe care ni le furnizează simțurile – și pe care acestea le revendică –, ci și toate cunoștințele, atât cele abstracte, cât și cele concrete sau particulare; el constată că nu reamintirea le trezește la viață, ci gândirea. În acest moment ne putem întreba ce loc acordă Augustin gândirii și, mai ales, dacă aceasta declanșează, numai ea, dorința interioară de a pune ordine în existență. Gândirea să fie oare, ca și la Descartes, inițiatorul întrebării fundamentale despre ce este spiritul și cine suntem noi în relație cu acesta? În *Regulae ad directionem ingenii*, Descartes, ca și Augustin, de altfel, afirmă că înțelepciunea este bunul cel mai egal distribuit care se află la toți oamenii. Dar, în afara acestei similitudini – deja una de notorietate în gândirea postrenascentistă, ca să nu mai vorbim de epoca Luminilor –, este de observat caracterul de funcție pe care îl acordă Descartes înțelepciunii, în timp ce la Augustin se pune accent pe conținutul și caracterul creator al acesteia, observă Constantin Noica. Astfel, filosoful creștin, punând ca temă centrală creativitatea și interioritatea cugetării, caută să ajungă la principiul acesteia, care este de esență divină. „De aceea, spre deosebire de Descartes, care se mulțumea cu exercițiul înțelepciunii ca apoi să îi caute materia – în speță «știința universală» –, Augustin pleacă de la conținut spre a limpezi însăși natura înțelepciunii.”<sup>13</sup> În acest sens trebuie evaluate, în economia textului cărții a X-a din *Confesiuni*, beneficiile în vederea înțelegerii nu numai a existenței, ci a sensului și naturii spiritului omenesc pe care, cercetându-ne memoria, le putem avea. Pentru a întări acest rol, Augustin face posibilă comparația memoriei cu gândirea și, pentru a o face mai intuitivă, apelează și la figuri de stil. Astfel, memoria este un pânțec care amestecă și combină toate conținuturile pe care le posedă ori care îi parvin pe calea simțurilor, ca și din gândire, senzații, sentimente și gânduri abstracte, iar reamintirea este un fel de regurgitare sau rumegare a acestor trăiri ori gânduri scoase la suprafață din adâncul ei; compară gândirea cu o gură menită să mestece ceea ce îi oferă memoria și se miră, în consecință, că, gândindu-le, nu simțim dulceața sau amărăciunea pe care ni le pot provoca. La un moment dat se întreabă dacă rostirea mijlocește acest proces, o rostire interioară, desigur, dar cuvintele devin și ele neîncăpătoare pentru toate sensurile pe care ar trebui să le rețină. „Rostesc, de exemplu, numele *piatră* sau *soare* atunci când nici piatra, nici soarele nu sunt prezente ca atare în fața simțurilor mele; evident, în memoria mea sunt prezente imaginile acestor lucruri.”<sup>14</sup> Dar prin rostire, și nu de la simplul fapt în care o fac, ajung la nume, la noțiuni, iar noțiunile reprezintă nu atât imaginile, cât lucrurile însele, adică esența lor, și tot astfel, rostind numele memoriei, recunosc ce este memoria prin ea însăși. Atunci te întrebi, și o face Augustin, dacă rostirea însăși nu este chiar gândirea? Căci, spune, ce poate fi gândirea (*cogitare*, de la *cogo*, „a aduna”, și *agito*, „a pune în mișcare”,

<sup>13</sup> C. Noica, *op. cit.*, p. 161.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 469.



care, la rându-i, vine de la *ago*, „a mișca, a face”) decât adunarea conform noțiunilor pe care le rostim și claselor/genurilor acestora? Prin urmare, gândirea însăși, care cheamă în sprijin memoria, este adunarea la un loc a lucrurilor după sensul lor, căci gândurile, singure, sunt împrăștiate și numai adunându-le și punându-le în ordine le acordăm sens în vorbire<sup>15</sup>. Cum s-au împrăștiat lucrurile?, vine următoarea întrebare, și ni se răspunde: prin uitare, iar rostirea/adunarea lor în cuget este posibilă prin facultatea, care ține tot de memorie, a reamintirii. Dar reamintirea nu este cea pe care o știm de la Platon, o re-cunoaștere a principiilor, Ideile pure, ci punere, față în față, a cugetului meu cu spiritul lui Dumnezeu. Intervine acum întrebarea fundamentală: unde îl găsesc pe Dumnezeu/Adevărul și cum îl pot cunoaște în spiritul meu limitat, dacă nu l-am întâlnit? În întrebare se află și răspunsul, căci întrebarea este posibilă deoarece Dumnezeu este în mine însumi, fiind, în același timp, pretutindeni: „Între mine și tine nu există nici o distanță. Fie că ne apropiem de tine, fie că ne depărtăm, nu există nici o distanță. Tu ești Adevărul, te afli pretutindeni deasupra tuturor celor care îți cer sfatul și răspunzi în același timp fiecăruia, potrivit cu întrebările sale.”<sup>16</sup> Iar în acest moment, între cel care întreabă și cel care oferă răspunsuri, pe care nu întotdeauna interlocutorul le înțelege, deși sunt limpezi și clare, sau nu vrea să le accepte, se stabilește o relație. Este acceptată această legătură? și cum se poate realiza? Întrebătorul se așteaptă să audă răspunsul care, deși este rostit clar, *nu este ascultat*. Răspunsul este auzit poate, dar nu este cel așteptat. Atunci cum este acceptat răspunsul? Ar fi mai bine să redăm această interlocuție între cel care, întrebător, întâlnește Adevărul, ecoul acestei întrebări în spirit, care este adevărul însuși, prin cuvintele lui Augustin: „Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Omnes unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt. Optimus minister tuus est, qui non magis intuetur hoc a te audire quod ipse volerit, sed potius hoc velle quod a te auderit.”<sup>17</sup> Deși ar putea trece neobservat, acest scurt pasaj conține elementele cele mai semnificative ale legăturii și modului în care se stabilește aceasta între om și Dumnezeu. Tot aici vom căpăta lămuriri relative la „pozițiile” și sensurile pe care le au întrebarea și răspunsul, iar apoi ni se revelă sensul legăturii însăși, care are caracterul unui legământ, dar și natura acestei relații, una de *comunicare*, ca și mediul prin care se realizează. Dar mai întâi se stabilește identitatea dintre Dumnezeu și Adevăr, și că Adevărul *se aude*, poate fi receptat de către cel care vrea să îl asculte. Însă cel care întreabă nu este pregătit să asculte adevărul, ci numai ceea ce îl interesează. Fiindcă „omnes unde volunt consulunt” poate da speranța celor care o fac că au libertatea întrebării – ceea ce, în relația de cunoaștere, așa cum și-o dorește omul, reprezintă o condiție epistemică –, însă în comuniunea cu Dumnezeu, întrebătorul trebuie să se conformeze întrebării, dar, mai ales, să asculte răspunsul, să facă parte

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 461.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 489.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 488.

integrantă cu el. Dintru început se cuvine observația: voința de a cunoaște poate să deformeze cunoașterea în sine, ceea ce nu este cazul în relația cu Dumnezeu, deoarece aici nu se instituie o relație epistemică; omul își potrivește voința după cel care dă răspunsul. De altfel, în cunoașterea propriu-zisă, intenția se conformează logosului, astfel că întrebarea, ca și răspunsul logic nu exced cadrele raționalului. Subiectul epistemic se supune cadrului logic și urmează ordinea acestuia. Cunoașterea este un raport între om și existență. Omul, când a vrut să cunoască, a vrut să iasă de sub legea lui Dumnezeu și să instituie, în existență, propria lui lege, e drept, una logică, rațională, dar a optat pentru această *sciziune*, din punctul de vedere al cunoașterii, între subiect și obiectul de cunoscut. De fapt, sciziunea epistemică, din punct de vedere al relației de cunoaștere, este una în ordinea omenească, dar, din perspectiva legăturii cu Dumnezeu, este o împotrivire. Omul nu a mai ascultat de legea lui Dumnezeu și a vrut să cunoască lumea creată, din care și el făcea parte, și să îl cunoască pe Dumnezeu, însă după *legea pe care el o va institui în existență*, creând astfel o nouă ordine, omenească, în primul rând, ordinea cunoașterii și a lumii pe care trebuie să o cunoască. În relație cu Dumnezeu, ca cel care a dorit să cunoască, de altfel, și în relație cu obiectul cunoașterii sale, s-a instituit un raport de *transcendență*, de polarizare între subiect și obiectul de cunoscut, care, din anumite considerente, nu mai ascultă de legătura/legământul cu Dumnezeu, care era o comuniune. „Deci, atunci când a încercat să atace problema aceasta a cunoașterii, omul a făcut un *act de împotrivire față de Dumnezeu*, dar și împotrivire *față de el însuși*. [...] Oricare ar fi esența, oricare este structura actului de cunoaștere, este [...] un act polar: existența unui subiect față de aceea a unui obiect. Este, cu alte cuvinte, un fel de stabilire a noastră față de transcendență. [...] Obiectul este stăpânit oarecum, este dominat de subiect în actul de cunoaștere.”<sup>18</sup> Omul, aflat până atunci în comuniune cu întreaga creație, de care asculta și pe care, la rândul-i, avea posibilitatea să o asculte, făcea parte din armonia divină, era subiect al creației. Augustin se poate întreba, cercetând tainele memoriei, dacă Dumnezeu locuiește în aceasta, dar își dă seama că această întrebare nu are sens, căci Dumnezeu este pretutindeni, iar memoria este îndumnezeită deoarece, spune, „îmi amintesc de tine începând din clipa în care te-am cunoscut și în ea te găsesc ori de câte ori îmi aduc aminte de tine.”<sup>19</sup> De ce să cauți un răspuns pe care îl ai deja? Sau, punând întrebarea altfel, de ce să crezi între tine și Adevărul pe care îl porți în suflet o transcendență? Dar zidul acesta deja apăruse, căci omul a renunțat la comuniunea cu Adevărul, a optat să iscodească, să pună o altă ordine în lumea creată prin care el, ca subiect, se smulge din armonia creației; omul devine un fel de centru, iar creația, care nu mai este în comuniune cu el, ca obiect care trebuie

<sup>18</sup> Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, curs inedit, stenografiat și transcris de Dumitru Neacșu, ediție îngrijită de Marin Diaconu și Dan Zamfirescu, București, Editura „Roza Vânturilor”, 1999, p. 159.

<sup>19</sup> Sfântul Augustin, *op. cit.*, p. 489.

cunoscut, este transcendentă subiectului. În locul iubirii Adevărului, în loc să-și asculte inima și să-l iubească pe Dumnezeu, omul a vrut să-i cerceteze creația, mai mult, să se cerceteze/cunoască pe sine, îndepărtându-se de Dumnezeu. Dar Dumnezeu, spune Augustin, este în noi și este pretutindeni, locuiește în mine tot așa cum locuiește în întreaga creație din care facem și noi parte. Îndepărtându-se de creație, omul se îndepărtează de Dumnezeu, rupe, prin cunoaștere, această legătură, nu mai aude (deoarece nu mai este în stare să asculte), răspunsurile lui Dumnezeu, deși acestea sunt clare. Prin cunoaștere, omul creează intenționat un mediu epistemic, o coordonată logică a existenței, dar instituie tot atunci și o cenzură, transcendentă și transcendentală totodată. În comuniune, dialogul are loc în interior, iar Dumnezeu răspunde fiecărei întrebări, temeri sau incertitudini. Omul trebuie numai să asculte vocea Lui, care este limpede, dacă știm să lăsăm la o parte rumorile și zgomotele pe care sufletul, nerăbdător câteodată, le iscă și ne agită, punând, între noi și vocea lui Dumnezeu, alte preocupări.

Cercetarea asiduă a sufletului este, pentru Augustin, o sete de certitudine, dar, în același timp, o îndepărtare de perspectiva cosmologică, de preocupările sau disputele peripatetice ori de cele maniheiste. Multă vreme curiozitatea sa a fost îndreptată către exterior și învățăturile filosofilor naturaliști, căutând să-și consolideze cunoștințele prin doctrinele materialiste. Scepticismul nu-l dezarmează și, cu mult înainte de a citi *Biblia*, tocmai tendințele sale sceptice îl îndreaptă către o filosofie a spiritului. Un comentator al Sfântului Augustin, Étienne Gilson<sup>20</sup>, pe care îl citează și Constantin Noica în capitolul dedicat filosofiei augustiniene, consideră că spiritul filosofului creștin se eliberează prin credință, care constituie prima treaptă a cugetului, precedând inteligența. „E adevărat că această pornire, de a crede înainte de a înțelege, nu e afirmată pentru orice act de cunoaștere a cugetului, ci doar pentru îndrumarea gândirii către Dumnezeu. Însă cunoașterea lui Dumnezeu domină întreg augustinismul. Fără prezența Sa, de un fel sau altul, aceasta nu capătă certitudine. Fără conținuturile gândirii divine, conștiința omenească nu are nici finalitate.”<sup>21</sup> Noi mai credem, pe de altă parte, că nu intuiția ori ecoul cunoașterii discursive au aici rolul determinant, tot așa cum pe Sfântul Augustin nu-l preocupă originea ori modul în care se alcătuiesc, se întemeiază cunoștințele. Filosofia augustiniană nu este una a transcendentului, tot astfel cum, prin faptul că este preocupat de interioritate, de intuițiile cele mai profunde, de izvoarele spiritualității divine, pe care le simte izbucnind din aceeași interioritate atunci când se întreabă ce este sufletul și ce loc ocupă în el memoria sau gândirea, nu înseamnă că avem aici o filosofie a transcendentalității. În sondarea problemelor spiritului, în căutarea certitudinilor celor mai intime, de care sufletul și gândirea ar trebui să asculte, atenția lui Augustin se concentrează către *spiritul viu și prezența sa permanentă*. „Căci există o trăsătură, în filosofia sa, care face din ea una a prezentului, a

<sup>20</sup> Vezi *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1931, pp. 46 și urm.

<sup>21</sup> C. Noica, *op. cit.*, p. 155.

prezentului trăit. Problema memoriei și cea a timpului, marile teme filosofice ale *Confesiunilor*, se reduceau, după cum am văzut, la tema prezentului. Filosofia spiritului, cum calificăm uneori augustinismul, reprezintă una a trăirii prezente, a spiritului în act.<sup>22</sup> Coroborăm aceste afirmații cu concepția lui Augustin despre timp, pe care o reia și aici, în *Confesiuni*. Accentul, aici și în alte opere (în *Soliloquia*, de pildă, sau, când vorbește despre suflet, în *De quantitate anima*), este pus pe experiența prezentă, cum o face, pe de altă parte, și atunci când aprofundează memoria, care uneori îl înspăimântă prin complexitatea și, forțând puțin termenul, versatilitatea ei, pe de o parte, de a conține totul, pe de altă parte, de a ascunde totul, prin uitare. Complexitatea și versatilitatea sunt constatate, în memorie, de la modul în care este organizată experiența externă la cum sunt vehiculate imaginile cele mai ascunse și chiar la sensurile contradictorii ale gândirii petrecute în timp. Dar, ne dăm seama, experiența nu este cea obișnuită sau acest tip de experiență are ca reper pe cea spirituală, deoarece multiplicitatea memoriei trimite în cele din urmă la spirit: „et hoc animus est, et hoc ipse sum” (cartea a X-a din *Confesiuni*, capitolele XVI și XVII). Se pare că experiența nu are altă semnificație decât cea de trăire intensă și fără limite a prezentului. Atunci când el spune că trebuie să ascultăm răspunsurile lui Dumnezeu, ele sunt receptate în acest prezent de care se umple sufletul. Ne întrebăm dacă sintagma „optimus minister” nu ar trebui înlocuită, în acest context, cu cel mai bun ascultător?<sup>23</sup> Iar apoi, ne mai întrebăm, acum ca și atunci, de ce am uitat să ascultăm vocea lui Dumnezeu, prezentă pretutindeni și în toate? Nu mai este pregătit omul să asculte? Ascultare pare să însemne, de cele mai multe ori, supunere sau conformare și, să nu uităm, cum spune Nae Ionescu, că omul a fost izgonit din Rai deoarece nu a ascultat porunca lui Dumnezeu, căci i s-a spus: poți să te hrănești din toate fructele Raiului, dar din acesta, din fructul cunoașterii, nu. Omul asumă interdicția și nu se căiește că a mușcat din fructul cunoașterii, că a vrut să fie asemenea lui Dumnezeu. Atunci, prin ascultare, nu înseamnă că putem să suspendăm transcendența? Aceasta este valabilă atât timp cât vrem să cunoaștem, însă, înainte de cunoaștere, îl auzeam pe Dumnezeu, căci vocea Lui era și continuă să fie în noi. A *asculta* nu este efectul acțiunii, nu este o consecință a vocii care oricum se face auzită, ci este chiar mediul comuniunii care, în actul cunoașterii, este suspendată. Noi nu mai dăm crezare spuselor, nu mai suntem convinși de adevărul rostit. Adevărul este la Dumnezeu, dar este și în interiorul nostru, or, a-l asculta nu înseamnă că-l auzim pur și simplu, ci că ne-am conformat acestuia, că ne aparține – deși nu știm aceasta, căci întrebarea, deși pornește de la noi, nu este inițiativa noastră exclusivă, ci tocmai legătura dintre noi și Dumnezeu. În *Dicționarul limbii române*, când se stabilește semnificația acestui verb, a *asculta*, cea care ne-a atras luarea aminte referitor la acest context este: „II. Când ceea ce *ascultăm* nu este numai sunet din afară sau o povestire mai mult

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>23</sup> Vezi supra, nota 17, p. 488 în *Confesiuni*.

sau mai puțin indiferentă pentru noi, ci este dorință, un sfat sau o poruncă ce ni se comunică, atunci ascultarea acestora este în același timp o conformare lor. Astfel *a asculta* nu mai este acțiunea care precedă auzirea, ci, adesea, cea care urmează.<sup>24</sup> În temeiul acestui sens se face trimitere la textul din Dosoftei, deoarece redă cel mai bine legătura dintre credincios și Dumnezeu: „Că mi-a audzât Domnul glasul/ Și mi-au ascultat Domnul ruga la strânsoare.”<sup>25</sup> Sensul, în consecință, este acesta: a da crezământ, a crede, a fi convins de adevărul celor spuse. A crede înseamnă convingerea că ești în legătură, a asculta și a fi convins că ți s-a răspuns, iar atunci întrebarea nu mai este inițiativă sau libertate a cugetului meu iscoditor, ci ascultare pentru a înțelege un rost care este deja în mine, din care fac parte, dar de care nu mai vreau să țin seama și astfel am rătăcit calea și strig în deșert: „Cerule! Când o s’ajungă ntr’a tale ascultări tânguiri mea?” (Vezi *Noul Erotocrit* compus în versuri de Anton Pann, t. I, 25, Sibiu, Klozius, 1837, în DLR, ed. cit., p. 292).

Am petrecut, îndrumați de imaginile și, mai ales, ideile din spatele acestora, un drum nu lipsit de meandre printre paginile augustiniene dedicate memoriei și am întâlnit această idee, a ascultării. Este drept, ea nu există ca atare în textele sale, dar nici nu îi este contrară. Intuiția ne spune că în spatele acestui termen se pot întrezări semnificații nebănuite prin care am putea, coroborându-le, să deschidem o cale către ideea augustiniană de legătură interioară și dialog în spirit cu Dumnezeu. Ascultarea este în om, ceea ce înseamnă că există o posibilitate de a redeschide acest dialog. Poate fi tot atât de bine o funcție a gândirii care să facă posibilă legătura cu viața spiritului, cu acea interioritate care este trăire în prezent sau spiritul în act, cu termenii lui Constantin Noica. Poate, de asemenea, să devină un concept pe care urmează să-l deschidem, o altă idee noiciană, prin intermediul căruia să înțelegem mai bine ideea augustiniană de trăire a legăturii, profundă în sufletul omului, cu Dumnezeu și cu întreaga sa creație de care ne-am rupt, cum spune Nae Ionescu, prin voința de a cunoaște. Oricum, noi nu am făcut decât să o semnalăm și ne propunem ca s-o aprofundăm nu numai în operele Sfântului Augustin, ci și a altor filosofi ori gânditori. Ascultarea este, în opinia noastră, o caracteristică de profunzime a sufletului și poate deveni o idee fecundă care, studiată cu atenție, alături de altele, pe care le vom descoperi pe parcurs, ne va deschide o altă dimensiune a spiritului, anume, una fundamentală, proprie omului care intră în legătură cu divinitatea. Din punct de vedere filosofic, va fi iarăși un prilej de acomodare a spiritului uman la Ideea care stă îndărătul tuturor schimbărilor, ontologice sau gnoseologice, căci prefacere și devenire există și în aceste domenii fundamentale ale gândirii, dacă va trebui să tratăm problema metafizică în termenii filosofiei hegeliene. „Aceasta are loc când fiecare concept particular este dedus din conceptul universal, care se produce și se realizează el însuși pe sine, adică din

<sup>24</sup> *Dicționarul limbii române* (DLR), tomul I, A-B, București, Editura Academiei Române, 2010, pp. 290–293.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 291.

Ideea logică. Filosofia trebuie așadar să conceapă spiritul ca o dezvoltare necesară a Ideii veșnice și să înfățișeze tot ce alcătuiește secțiunile particulare ale științei spiritului, ca dezvoltându-se din purul concept al acestuia.”<sup>26</sup> În încheierea acestor rânduri, reluăm, în spirit noician, ideea că orice gândire care se întoarce asupra ei însăși, pentru a găsi o certitudine de ordin logic, trebuie să aprofundeze toate domeniile în care se manifestă spiritul și să nu abandoneze speranța refacerii legăturii sinelui cu spiritul care le ține pe toate, cu spiritul lui Dumnezeu, în viziunea augustiniană.

<sup>26</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice*, Partea a treia: *Filosofia spiritului*, *Introducere*, București, Editura Academiei, 1966, p. 10.